عصر حاضر کی اجتہادی کاوشوں میں مقاصد شریعت کی رعایت

Contemporary Contributions towards Ijtihad and the Role of Maqid al-Shari'ah: An Analysis

☆ عبدالغفار

☆☆ ڈاکٹر محمد عبداللہ

ABSTRACT

Ijtiha'd is to make utmost endeavor in the light of the basic sources of Islam, the Qur'an and Sunnah to develop the most viable rulings on the new challenges of the time. Muslim scholars have always risen to new challenges. In the contemporary period many Muslim scholars attempted to resolve new problems keeping in view the very objectives of Islamic Law (maqid al-shari'ah), which is totally different from literal understanding and application of the rulings of the Qur'an and Sunnah. This article seeks to highlight the contribution of some Muslim scholars in the contemporary period to the application of maqsid al-shari'ah as a principle of ijtihad.

رسول اللہ ﷺ کا اسوہ حسنہ عقل وفطرت کی روشنی میں کام کرنے کا ہے۔ آپ ﷺ کے بعد جو متعدد ایسے مسائل سامنے آئے جن میں قرآن وسنت سے براہ راست ہدایت نہیں ملتی تھی تو ان میں فیصلہ کرنے والوں نے خداداد فہم وصلاحیت سے کام لیتے ہوئے باہم مشوروں کے بعد مناسب فیصلے کئے۔ اسلام چونکہ سہولت اور نرمی کا دین ہے اس لئے احکام شرعیہ میں نرمی اور سہولت رکھی گئی ہے، اور احکام شرعیہ کی یہ تمام تر سہولت وآسانی انسانی مصالح کی خاطر رکھی گئی ہے۔ بالالفاظ دیگر اسلامی شریعت کی بنیاد معاشرے کے مصالح پر ہے اور شریعت نے ان کو ملحوظ رکھتے ہوئے اوامر ونواہی کا اجراء کیا ہے۔ دنیا میں ہمیشہ تغیرات آتے رہتے ہیں اور انسانی تاریخ انقلاب اور تغیرات سے بھرپور ہے، اس تناظر میں موجودہ صدی کو بلاشبہ تغیرات کی صدی کہا جاسکتا ہے۔ صنعتی

☆ لیکچرار، شعبہ علوم اسلامیہ، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور۔

☆☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

اور تکنیکی ترقی نے ایسی محیر العقول چیزوں کو جنم دیا ہے جن کا ماضی میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ مؤثرات زندگی کے اس تغیر نے امت مسلمہ کو ایسے چیلنج سے دوچار کر دیا ہے جس کا براہ راست تعلق فقہ اسلامی کے احیاء اور تدوین نو سے ہے۔ اس نازک اور اہم ترین کام میں بعض معاصر فقہاء کرامؒ نے مقاصد شریعت کا بھرپور انداز سے استعمال کرنے کا مشورہ دیا ہے، اس لئے کہ مصالح ہی مقاصد کی بنیاد ہیں۔

احکام شریعت میں تغیر کے اصول ومبادی :

احکام شریعت میں تغیر کے اصول و مبادی کے ضمن میں گفتگو کرنے سے قبل ایک بنیادی سوال وضاحت طلب ہے، کہ کیا زمانے کی تبدیلی اور نت نئے حالات رونما ہوتے رہنے کی بناء پر شرعی احکام میں تبدیلی ہوسکتی ہے یا نہیں۔ اس سوال کا جواب تفصیل طلب بھی ہے اور تفقہ فی الدین سے آراستہ ہونے کی شرط بھی اپنے اندر رکھتا ہے۔ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے کہیں سے یہ سن لیا کہ اسلام کوئی جامد مذہب نہیں ،بس پھر کیا تھا کہ ان کے ذہنوں نے چھلانگ لگائی اور اس کلمہ حق سے اپنے ارادہ باطل کی تکمیل کے لئے یہ راہ نکالی کہ بطور ایک قاعدہ کلیہ یہ درس دینا شروع کر دیا کہ شرعی احکام وقوانین زمانے کے اقتضاءات کے مطابق بدلتے رہیں گے۔ خواہ وہ احکام وقوانین حدیث وسنت سے صریحا ثابت ہوں یا ائمہ مجتہدین کے استنباط کئے ہوئے ہوں، البتہ جو احکام وقوانین قرآن حکیم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں وہ قابل تغیر نہیں ہیں۔ یہ وہ جدید تعلیم یافتہ لوگ ہیں جن کے اندر جرأت رندانہ کی ذرا کمی ہے۔ اس لئے قرآن حکیم کی حد تک تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں صراحت کے ساتھ بیان کئے ہوئے شرعی احکام وقوانین میں ردوبدل اور تغیرات نہیں ہوسکتے۔

موجودہ دور میں بعض دانشور ایسے بھی ہیں جو مذکورہ بالا حضرات سے زیادہ جری ہیں۔ اس لئے یہ حضرات بقائمی ہوش وحواس بھری مجالس میں یہ کہتے ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ تمام شرعی قوانین و احکام بدل سکتے ہیں۔ اس لئے کہ اسلام کوئی جامد مذہب نہیں۔ اور اگر شرعی احکام میں زمانے کے تقاضوں کے مطابق تغیرات نہ ہوں تو پھر اسلام زمانے کے ساتھ نہیں چل سکتا اور جب ساتھ نہیں چل سکتا تو یہ اس کا زوال ہے۔ یہ سارا فکری فساد اس قاعدے کا ہے جو بلا حدود وقیود نہایت عمومی انداز میں سمجھ لیا گیا ہے کہ شرعی قوانین زمانے کے اقتضاءات کے مطابق بدلتے رہیں گے، حالانکہ یہ بات ایک حد تک ہی صحیح ہے۔ یہ بلا حدود وقیود کلیہ نہیں ہے۔ موجودہ دور میں فقہائے کرام کے سامنے مندرجہ ذیل نوعیت کے احکام وقوانین ہیں:

i- قرآن حکیم میں منصوص احکام جن کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت مذکور نہیں۔

ii- قرآن حکیم میں منصوص احکام جن کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت بھی مذکور ہے۔

iii- حدیث وسنت میں منصوص ہیں لیکن ان کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت مذکور نہیں۔

iv- حدیث وسنت میں منصوص ہیں مگر ان کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت بھی مذکور ہے۔

v- غیر منصوص احکام لیکن ائمہ مجتہدین کے استنباط کیئے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا فرضیات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بلا شبہ احکام شریعت میں تغیرات ہو سکتے ہیں۔مگر ایسا بھی نہیں ہے کہ زمانے کے اقتضاءات اور احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت کی جو خراد مشین ہاتھ لگ گئی ہے اس کے ذریعے قطع وبرید کر کے سارے ہی احکام شریعت کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا جائے۔احکام شریعت میں تغیرات کے کچھ ایسے اصول وضوابط اور حدود وقیود ہیں جنہیں پیش آمدہ مسائل کے حوالے سے کی جانے والی قانون سازی میں بہر صورت ملحوظ رکھا جائے گا بصورت دیگر قانون سازی کی کوئی وقعت اور حیثیت نہیں ہوگی۔اس سلسلے میں چند رہنما اصول درج ذیل ہیں۔

ا- ائمہ مجتہدین کے استنباط کیئے ہوئے فقہی احکام اگر عرف وعادت پر مبنی ہیں تو اس عرف وعادت کے بدل جانے سے وہ احکام بدلتے رہتے ہیں۔مثلاً ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں سری نہیں کھاؤں گا۔تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اونٹ،بیل،بکری میں سے جس کی بھی سری کھائے گا حانث ہوگا اور اس کو قسم کا کفارہ ادا کرنا ہوگا۔پھر امام ابوحنیفہؒ ہی کا دوسرا قول ہے کہ وہ بیل یا بھیڑ یا بکری کی سری کھانے سے حانث ہوگا لیکن اونٹ کی سری کھانے سے حانث نہ ہوگا۔اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف بھیڑ یا بکری کی سری کھانے سے حانث ہوگا۔مذکورہ اختلاف اقوال حجت اور دلیل کا نہیں بلکہ زمانے کے اختلاف کی بناء پر ہے امام ابوحنیفہؒ کے زمانے کے پہلے دور میں اونٹ،بیل،بھیڑ اور بکری سب کی سری عراق کے تنوروں میں پکائی جاتی اور فروخت کی جاتی تھیں،اس لئے انہوں نے ان تمام حیوانات کی سری کھانے والے کو حانث قرار دیا۔پھر ان کے زمانے کے آخری دور میں یہ عرف ورواج بدل گیا اور اونٹ کی سری تنوروں میں پکانے اور فروخت کرنے کو اہل عراق نے ترک کر دیا۔اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے اپنا فتویٰ بدل دیا اور صرف گائے،بیل اور بھیڑ بکری کی سری کھانے والے کو حانث قرار دیا۔اس کے بعد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے دور میں یہ دوسرا عرف ورواج بھی بدل گیا اور اہل عراق صرف بھیڑ،بکری کی سری تنوروں میں پکانے اور فروخت کرنے لگے۔لہذا انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے فتوے کو بھی تبدیل کر کے صرف بھیڑ،بکری کی سری کھانے والے کو حانث قرار دیا۔چنانچہ فقہ حنفی کی

مشہور کتاب ہدایہ میں مذکور ہے کہ ’’جس شخص نے قسم کھائی کی وہ سری نہیں کھائے گا تو اس کی قسم اس سری پر محمول ہوگی جو تنوروں میں پکائی جاتی ہے اور شہروں میں فروخت کی جاتی ہے۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں سری نہیں کھاؤں گا تو اس کی قسم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گائے، بیل، بھیڑ اور بکری سب کی سری پر محمول ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف بھیڑ اور بکری کی سری کھانے پر محمول ہوگی۔ یہ زمانے اور دور کا اختلاف ہے۔ عرف ورواج امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں بیل، گائے، بھیڑ اور بکری کی سری کے پکانے اور فروخت کرنے کا تھا، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے زمانے میں صرف بھیڑ اور بکری کی سری کا تھا اور ہمارے زمانے میں عرف وعادت کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔‘‘(۱)

۲۔ فقہی اور اجتہادی احکام میں عموم بلویٰ سے بھی تغیر وتبدل ہوسکتا ہے۔ مثلاً راستوں پر مختلف قسم کی نجاستیں اور گندگیاں ہوتی ہیں، بالخصوص بارش ہوجانے کی صورت میں پاپیادہ چلنے والوں کے لئے نجاستوں کی چھینٹوں سے بچنا انتہائی دشوار ہوتا ہے۔ روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ پاس سے کوئی گاڑی گزرتی ہے تو کپڑے لت پت ہوجاتے ہیں۔ اگر اس صورت حال سے کسی کا سابقہ آجائے اور اسی وقت راستے میں آذان مغرب بھی ہو جائے۔ گھر پہنچنے اور لباس تبدیل کرنے تک نماز کا وقت نکل جاتا ہے۔ اس طرح کی صورت حال سے دوچار ہونے کی صورت میں امام محمدؒ کا قول تھا کہ حیوانات کی گندگی نجاست خفیفہ ہے۔ اگر وہ کپڑے کے ایک چوتھائی حصہ سے زیادہ کو لگ گئی ہے تو کپڑا ناپاک ہوگا ورنہ نہیں۔ لیکن یہی امام محمدؒ جب شہر رے تشریف لے گئے تو انہوں نے دیکھا کہ رے کی گلیاں اور بازار حیوانات کی گندگی سے اٹے پڑے ہیں اور بارش کی صورت میں اس سے کپڑے کا بچانا انتہائی دشوار ہے، اور غالب گمان یہی ہے کہ بارش میں کپڑے کے چوتھائی حصہ سے بھی زیادہ خراب ہوجائیں گے، تو انہوں نے اپنا سابقہ فتویٰ بدل کر دوسرا فتویٰ یہ دیا کہ اگر مقررہ حد یعنی چوتھائی سے زیادہ بھی کسی کپڑے میں یہ نجاست لگ جائے تو وہ نماز پڑھ سکتا ہے۔

۳۔ فقہی اور اجتہادی احکام میں تغیر کی ایک نوعیت یہ بھی ہوتی ہے کہ کبھی کسی فقیہ ومجتہد کا قول حدیث و سنت کی ایک تعبیر یا کسی اور اجتہادی دلیل پر مبنی ہوتا ہے، لیکن بعد کے فقہاء کسی دوسرے مجتہد کی تعبیر سنت یا اس کے دلائل کو زیادہ قوی محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے امام کے فتوے کو چھوڑ کر دوسرے فقیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ بعض دلائل کی بنا پر بٹائی پر زمین دینے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور دیگر فقہائے حنفیہ نے بعض دوسرے ائمہ کے دلائل کو زیادہ قوی پایا۔ اس بنا پر انہوں نے اس کے جواز

کا فتوی دیا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے نکاح موقت کو سرے سے باطل قرار دیا ہے، لیکن امام زفرؒ کا قول ہے کہ ایسا نکاح بجائے خود تو صحیح ہو جائے گا مگر توقیت کی شرط باطل ہے۔ ابن الہمامؒ نے امام زفرؒ کے دلائل کو زیادہ قوی تصور کرتے ہوئے ان کے قول کو راجح قرار دیا۔

۴۔　فقہی اور اجتہادی احکام میں تغیر کی چوتھی نوعیت یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ جو کتاب وسنت میں منصوص اور صراحت کے ساتھ بیان شدہ ہوں۔ اگر ان کی علل، شرائط اور ان کے مقاصد اسی طرح نص میں متعین طور پر مذکور ہوں، یا متعین طور پر اور صراحت کے ساتھ مذکور تو نہیں ہیں البتہ نص کے سیاق وسباق اور اسلوب بیان میں اس طرح سامنے آتے ہیں کہ اختلاف کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ ایسے احکام میں جہاں وہ علل، شرائط اور مقاصد نہ پائے جائیں وہ احکام وقوانین بدل جائیں گے جو ان علتوں اور شرطوں اور مقاصد سے وابستہ ہیں۔

یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اس طرح کی تبدیلی کے لئے علل وشرائط اور غایات ومقاصد کا بھی کتاب وسنت سے اسی طرح منصوص ہونا ضروری ہے جس طرح وہ احکام منصوص ہیں۔ یا کم از کم نص کے سیاق وسباق سے اس طرح بداہتہً ان کا سمجھنا لازمی ہے کہ کسی کو اختلاف کی گنجائش نہ ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ ان کا تعین کسی شخص کی ذہنی وفکری کاوشوں کا نتیجہ ہو اور اس شخص نے انہیں اپنی رائے سے متعین کیا ہو تو پھر ان مقاصد وغایات کے نہ پائے جانے کی صورت میں کتاب وسنت کے ان منصوص احکام میں تغیر وتبدل نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ وہ احکام کتاب وسنت میں منصوص ہونے اور صراحت کے ساتھ مذکور ہونے کی بناء پر قطعی اور یقینی ہیں اور اس شخص کی اپنی فکر ورائے سے نکالی ہوئی غایات ومقاصد ظنی ہیں، جس میں بہرحال غلطی کا احتمال ہے۔ خواہ اس شخص کی ذہنی پرواز اور فکری رسائی کتنی ہی بلند اور اس کی دقیق نظری کتنی ہی اچھوتی اور بصیرت افروز کیوں نہ ہو۔ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ ہر شخص کی فکر ونظر ظنی ہی رہے گی، خواہ وہ اپنے فضل وکمال اور اپنے درک وبصیرت کے لحاظ سے کتنی ہی بلند شخصیت ہو۔ اس ضمن میں امام ابوحنیفہؒ سے بہت ہی خوبصورت قول منقول ہے کہ جو میری رائے ہے میرے نزدیک وہی درست ہے لیکن اس میں غلطی کا احتمال ہے اور جو دوسروں کی رائے ہے میرے نزدیک وہ غلط ہے لیکن اس میں درست ہونے کا احتمال موجود ہے۔ (۲)

منصوص احکام جن کی کوئی علت وحکمت اور مصلحت بھی مذکور ہے، کے ضمن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ "یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا نُودِیَ لِلصَّلَاةِ مِن یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ" "جب جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لئے اذان دی جائے تو اللہ کے ذکر کے لئے نہایت تیزی سے آؤ، اور کاروبار تجارت

چھوڑ دو۔''(۳) آیت مذکورہ میں سعی الی ذکر اللہ کے تذکرہ کے بعد ترک بیع کا حکم دینا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس حکم کی علت یہ ہے کہ کاروبار میں مصروفیت ادائے جمعہ اور سماع خطبہ میں مانع ہے۔اب اگر کوئی خریدار اور کوئی تاجر جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے راستے میں خرید وفروخت میں مصروف ہوں تو اس کی ممانعت نہیں ہے۔لیکن اگر کوئی خرید وفروخت کے بغیر یونہی بیٹھا ہوا ہے اور سعی الیٰ ذکر اللہ پر عمل پیرا نہیں ہے تو وہ ایک ناجائز فعل کا مرتکب ہو رہا ہے کیونکہ یہاں ممانعت کی علت موجود ہے۔پہلی صورت میں اگر چہ صورت بیع موجود ہے لیکن ادائے جمعہ اور سماع خطبہ میں اس کے حارج نہ ہونے کی بنا پر علت حکم موجود نہیں،لہذا اس صورت میں ترک بیع کا حکم اذن بیع میں بدل جائے گا۔

اسی طرح اللہ تعالی نے دن اور رات کے اوقات میں پانچ وقت کی نماز فرض کی ہے لیکن وہ مقامات جہاں ہفتوں سورج نہیں نکلتا یا ہفتوں رات نہیں ہوتی ، وہاں نماز کے اوقات کی کیا صورت ہوگی۔مثلاً جنوب شمالی علاقہ جات جہاں دن اور رات کے اوقات میں زبردست فرق پایا جاتا ہے۔بعض اوقات موسم گرما کے چالیس دن ایسے بھی آتے ہیں کہ ادھر مغرب کی طرف شفق غائب ہوئی اور ادھر مشرق سے صبح صادق طلوع ہوئی ، وہاں عشاء اور وتر کا وقت ان دنوں میں نہیں مل سکتا۔تو اس ضمن میں صاحب کنز الدقائق فرماتے ہیں کہ

''جس شخص نے (عشاء اور وتر کا) وقت نہیں پایا، اس کے لئے یہ نماز واجب نہیں۔''(۴)

اس سلسلے میں فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ جس طرح نصوص شرعیہ نمازوں کی فرضیت پر دلالت کرتی ہیں اسی طرح وہ ان کے لئے اسباب اور شرائط ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔جس طرح ایسا شخص جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں اور دونوں پاؤں ٹخنوں سے کٹ چکے ہیں، اور اتفاق سے اس کے چہرے پر زخم بھی ہوں، تو ایسے شخص سے وضو اور تیمّم کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔کیونکہ اس فریضہ کا محل موجود نہیں۔اسی طرح اہل بلغار پر سے بھی ان چالیس دنوں میں عشاء اور وتر کی نمازیں ساقط ہوں گی ، کیونکہ ان کے وجوب کا سبب یعنی غسق اللیل موجود نہیں ہے۔

عصر حاضر میں علماء کے لئے اس سے بھی زیادہ اہم لمحہ فکر یہ کہ انسان چاند کو سر کر کے اس سے بھی آگے مریخ پر پہنچنے کی سر توڑ کوشش کر رہا ہے اور راکٹ کے ذریعے جانے والے مدار پر پہنچ کر فضا میں معلق چہل قدمی کر رہے ہیں۔عین ممکن ہے کہ کل کوئی مسلمان راکٹ بردار مدار پر پہنچے اور وہ مسلمان راکٹ سے باہر نکل کر خلا میں معلق تیرنے لگے، نہ وہ رک سکتا اور نہ ہی کھڑا ہو سکتا، متواتر گردش کئے چلا جائے ، علماء کرام کو اس کا جواب دینا

چاہیے کہ وہ وضو یا تیمّم کیسے کرے گا۔ نماز کس طرح پڑھے گا۔ استقبال قبلہ کیسے کرے گا اور سجدہ کس چیز پر کرے گا۔ اور اس کے لئے پنج وقتہ نماز کا کیا بنے گا۔ اس کے لئے اوقات صلوۃ کیا اور کیسے ہوں گے۔ اسی طرح کے بیسیوں مسائل حل طلب ہیں۔

۵- کبھی کبھار احکام میں تصادم اور ترجیح سے ایسی صورت حال پیش آجاتی ہے کہ کسی اسلامی قانون پر عمل کرنے کی صورت میں اس سے زیادہ اہم قانون کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، تو ایسے موقع پر جو ضابطہ ہے وہ یہ ہے کہ اہم تر قانون کا دامن کسی صورت نہیں چھوڑا جا سکتا۔ البتہ اس اصول کی عملی تطبیق کرتے ہوئے درج ذیل امور کا جائزہ لیا جائے گا کہ:

i- کیا اہم تر قانون کی زد دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کے محض مقصد اور اس کی روح پر پڑتی ہے، اور کیا اس کی ظاہری شکل وصورت پر عمل کر لینا ممکن ہے۔

ii- کیا اہم تر قانون کا تصادم اس دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کی ظاہری شکل وصورت سے ہے، اور کیا اس کا مقصد کسی دوسرے مناسب طریقہ سے پورا کیا جا سکتا ہے۔

iii- کیا اہم تر قانون کا تصادم اس دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کی ظاہری شکل وصورت اور اس کے مقصد اور دیگر تمام پہلوؤں سے ہے۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے کہ اگر ایسا ہے کہ اہم تر قانون پر عمل کے ساتھ ساتھ اس دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کی ظاہری شکل صورت پر بھی عمل کر لینا ممکن ہے، اگرچہ اس کا مقصد فوت ہو رہا ہو تو ایسا ہی کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ نوعیت احکام شریعت میں تغیر سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مقصد حکم کے مجبوراً ترک کر دینے سے ہے۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایک کمزور نحیف اور ناتواں غیر شادی شدہ زانی شخص لایا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو کھجور کی ایسی نرم شاخ سے مارنے کا حکم دیا جس کی سو چھوٹی چھوٹی شاخیں تھیں (۵) ایسا اس لئے کیا کہ حد زنا اپنی ظاہری شکل وصورت کے لحاظ سے تو کوڑوں کی سو ضربات ہیں۔ اور اپنے مقاصد کے اعتبار سے زانی کو سخت اذیت دینا ہے جس کی شہادت قرآن حکیم کی درج ذیل آیت مبارکہ میں موجود ہے۔

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ

الْمُؤْمِنِيْنَ﴾(۶)

''زانی مرد اور عورت دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور خبر دار حد کے نفاذ میں کسی کا دل نرم نہ پڑے اور ان دونوں کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کے ایک گروہ کو موجود رہنا چاہیے۔''

کوڑوں کی سزا حد زنا کی ظاہری شکل وصورت ہے، اور ان پر اللہ تعالیٰ کے دین کے معاملہ میں ترس نہ کھانے کا جذبہ ایسا قانون ہے جس کا مقصد زانی کو سخت اذیت پہنچانا معلوم ہوتا ہے تاکہ یہ دوسروں کے لئے باعث عبرت بنے۔ مذکورہ بالا مثال میں ظاہر ہے کہ اگر اس نحیف البدن اور ناتواں مریض زانی پر زنا کی حد اپنی ظاہری شکل وصورت اور اپنے مقصد دونوں کے اعتبار سے نافذ کر دی جاتی اور سو کوڑے اس کی پیٹھ پر برسائے جاتے تاکہ اسے دردناک ایذا پہنچے تو وہ شخص مر جاتا، حالانکہ وہ مباح الدم نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا اس شخص پر حد زنا اپنی ظاہری شکل وصورت اور اپنے مقصد دونوں اعتبار سے جاری کرنا انسانی جان کی حرمت اور عصمت نفس کے قانون سے متصادم ہو رہا تھا شریعت کی نگاہ میں یہ مؤخر الذکر قانون زیادہ اہم ہے۔ اس لئے اس کی خلاف ورزی سے بچنے کے لئے رسول اللہ ﷺ نے اس مجرم پر اس طرح حد زنا جاری کی کہ اس کی ظاہری شکل وصورت پر عمل ہو جائے، کیونکہ یہی ممکن تھا اگرچہ اس کا مقصد مجبوراً ترک کرنا پڑ رہا تھا۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حکم شرعی کی ظاہری شکل وصورت بھی اس کی روح کی طرح اہم ہے۔ اگر شریعت کا کوئی حکم کسی وجہ سے بے روح ہو جائے تو بھی شریعت اس کے ترک کی اجازت نہیں دیتی۔

جہانتک دوسری صورت کا تعلق ہے یعنی اگر ایسا ہے کہ اہم تر قانون کا تصادم دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کی ظاہری شکل وصورت سے ہے اور ایسا ممکن ہے کہ اہم تر قانون پر عمل کے ساتھ ساتھ اس دوسرے قانون کا مقصد کسی دوسری مناسب صورت کے ذریعہ پورا کیا جا سکتا ہے تو ایسا ہی کیا جائے گا۔ ایسا اسی حال میں کیا جا سکتا ہے جب شریعت کے کسی اہم تر قانون پر عمل اس سے نسبتاً کم اہم قانون شرعی کی ظاہری شکل وصورت کی تعمیل میں مانع ہو رہا ہو۔ اس کی بہترین مثال حضرت علیؓ کا وہ فیصلہ ہے جو ابو سعید المقبریؒ سے مروی ہے ''فرماتے ہیں کہ میں حضرت علیؓ کے پاس موجود تھا کہ ان کے سامنے ایک ایسا شخص لایا گیا جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا اور اس نے چوری کی تھی، تو انہوں نے اپنے ساتھیوں سے پوچھا کہ اس مجرم کے بارے میں آپ لوگوں کا کیا خیال ہے۔ ان لوگوں نے جواب دیا کہ اس کے دوسرے ہاتھ کو کاٹ دیجئے۔ تو حضرت علیؓ نے

فرمایا کہ پھر تو میں اس شخص کو قتل کر دوں گا جس پر قتل کا جرم عائد ہی نہیں ہوا ہے۔ ذرا سوچئے تو، اگر میں اس کا دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دوں تو یہ کس طرح کھانا کھائے گا، کیسے نماز کے لئے وضو کرے گا اور کس طرح غسل جنابت کرے گا۔ پھر اسے چند دنوں کے لئے جیل بھیج دیا، تاکہ اس کے معاملے پر غور کر سکیں، پھر اس کو جیل سے نکالا اور اپنے ساتھیوں سے مشورہ طلب کیا۔ ان لوگوں نے پھر بھی وہ بات کہی جو پہلے کہی تھی۔ اس کے جواب میں حضرت علیؓ نے ان لوگوں سے وہی کہا جو پہلے کہہ چکے تھے۔ پھر انہوں نے اس چور کو بری طرح پیٹا اور پھر چھوڑ دیا۔"(۷)

حضرت علیؓ کے اسی فیصلے پر قیاس کرتے ہوئے فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے چوری کی اور اس کا بایاں ہاتھ شل ہو چکا ہے یا اس کی انگلیاں شل ہو چکی ہیں تو اس کے داہنے ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ ایسی حالت میں اگرچہ اس کا ہاتھ موجود تو ہے مگر اس سے کوئی چیز پکڑ نہیں سکتا اور اس سے کام نہیں لے سکتا۔ اس لئے اگر وہ ہاتھ کاٹ دیا جائے گا جس سے کام لے رہا ہے تو وہ معنیً ہلاک ہو جائے گا۔ حالانکہ اللہ نے اس کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ ایسی صورت میں قانون سرقہ کے مقصد تعذیب وایذا کو کسی اور مناسب شکل کے ذریعے پورا کیا جائے گا۔ آپؓ کے اس فیصلے میں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ آپ نے اسے سال، چھ ماہ کی سزا نہیں دی، حالانکہ یہ بھی قانون سرقہ کے مقصد کو پورا کرنے کا ایک متبادل طریقہ تھا۔ اس سے یہ بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ قید وبند کے ذریعہ کسی کی آزادی سلب کر لینا ایسا اقدام ہے جو اسلام کی نظر میں سخت جواب دہی کا موجب ہے۔ اس لئے انتہائی احتیاط اور آخری چارہ کار کے طور پر یہ اقدام اٹھانا چاہئے۔

۶- اگر ایسا ہے کہ اہم تر قانون کا تصادم اس دوسرے کم اہم قانون کی ظاہری شکل وصورت کے ہر پہلو اور اس کے مقصد سے ہو، اور ایک پر کسی پہلو سے بھی عمل کرنے سے دوسرے کی خلاف ورزی لازم آتی ہو تو اہم تر شرعی حکم وقانون کی خلاف ورزی سے بچنے کے لئے دوسرے نسبتاً کم اہم قانون کو ترک کر دیا جائے گا۔ جو شخص دو برائیوں میں مبتلا ہو جائے تو ان میں سے کم تر برائی کو گوارا کرنے کے اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے محدثین کرامؒ نے رسول اللہ ﷺ حدیث مبارکہ کو بروایت صحیح نقل کیا ہے۔ "رسول اللہ ﷺ کو دو باتوں میں کسی ایک کا اختیار دیا جاتا تو، جب تک کسی گناہ کا اندیشہ نہ ہوتا، آپ دونوں میں سے آسان کو اختیار فرماتے۔"(۸)

فقہائے کرامؒ نے اسی حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کچھ قواعد وضع کئے ہیں مثلاً:

إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمهما ضررا بالكتاب أخفهما۔(۹)

جب دو خرابیوں میں تعارض واقع ہو تو بڑی خرابی سے بچنے کے لئے چھوٹی خرابی کا ارتکاب گوارا کیا جائے۔

الضرورات تبیح المحظورات۔ یعنی ضروریات ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔(۱۰)

الضرر الاشد یزال بالضرر الأخف۔ یعنی زیادہ شدید ضرر کو نسبتاً خفیف ضرر کے ارتکاب سے دور کیا جائے۔(۱۱)

مذکورہ بالا حدیث اور فقہی قواعد کی عملی تطبیق ایک انتہائی حسّاس اور اہم نوعیت کا معاملہ ہے اس لئے اس میں حد درجہ محتاط رویہ اور خدا خوفی کی ضرورت ہے۔ فقہائے کرامؒ نے اس سلسلے میں کچھ حدود و قیود کا ذکر کیا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ دلائل وشواہد سے ثابت کیا جانا چاہیے کہ ایسے حالات وواقعات رونما ہو چکے ہیں جن میں درپیش دو برائیوں میں سے کسی ایک کو گوارا کئے بغیر چارہ کار نہیں ہے اور کوئی ایسا تیسرا راستہ بھی نہیں ہے جو دونوں قباحتوں سے پاک ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ شرعی دلائل سے ثابت کیا جانا چاہئے کہ جو برائی اختیار کی جارہی ہے وہ فی الواقع دوسری کی نسبت ہلکی اور کم تر ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ ہلکی اور کم تر برائی کو بوقت ضرورت ،ضرورت کی حد تک بشرط ضرورت گوارا کیا جائے گا۔ قدر ضرورت سے زائد یا عام حالات میں بغیر کسی مجبوری کے گوارا کرنا جائز نہیں۔

اگر کوئی شخص **أھون البلیتین** اور ضرورت اور مجبوری کا نام لے کر ان شرائط کی پابندی کے بغیر احکام میں ردوبدل کرتا ہے اور بعض برائیوں کو گوارا کرنے کا فتوی دیتا ہے تو وہ نہ صرف نفسانی خواہشات کی پیروی کرتے ہوئے غلط طرز عمل اختیار کرتا ہے بلکہ وہ دین میں تحریف کے جرم کا ارتکاب کرتا ہے۔ مذکورہ اصول اور فقہی قاعدہ حدیث وسنت ہی سے ثابت نہیں بلکہ قرآن حکیم کی متعدد آیات بھی اس پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً زبان سے کفریہ کلمہ کا ادا کرنا حرام ہے۔ لیکن اگر کسی پر اتنا جبر کیا جائے کہ اسے اپنی جان کا خطرہ پیدا ہو جائے تو جان بچانے کے لئے ایمان پر اطمینان قلب کے ساتھ محض زبان سے کفریہ کلمہ کے اظہار کی قرآن نے اجازت دی ہے۔(۱۲)

معلوم ہوا کہ اگر کسی پر زبردستی کی جائے اور اس کو جان کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اپنی جان بچانے کے لئے کفر کا اظہار زبان سے کر سکتا ہے۔ جبکہ عام حالات میں زبان سے کفریہ کلمہ حرام، بلکہ موجب کفر ہے۔ جان بچانے کی ضرورت نے زبان سے کلمہ کفر کے اظہار کو جائز قرار دیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ’’اللہ

تعالیٰ نے میری وجہ سے میری امت پر سے غلطی، بھول چوک اور مجبوراً کروائے گئے افعال کی مؤلیت اٹھالی ہے۔"(۱۳) اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ" "تم پر مردار، خون، اور خنزیر حرام کئے گئے ہیں لیکن وہ شخص جو مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان حرام اشیاء میں سے کوئی چیز کھائے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو۔ یا ضرورت کی حد سے تجاوز نہ کرے، تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔(۱۴)

جان بچانا اور نفس کو ہلاک نہ ہونے دینا، مردار وغیرہ، حرام اشیاء کے کھانے پینے سے اجتناب کی بہ نسبت زیادہ اہم ہے، اس لئے ایسے وقت جب کہ جان کی ہلاکت سامنے ہو اور کوئی حلال چیز میسر نہ ہو جسے کھا کر زندگی کی رمق بحال رکھی جا سکے، تو اس وقت مردار و حرام اشیاء کے کھانے کی اجازت ہے۔ لیکن یہ اسی وقت تک ہے جب تک کہ کوئی حلال چیز میسر نہیں آجاتی اور صرف اس قدر جتنے میں سانس کی آمد و رفت باقی رہے۔ مذکورہ بالا اصول کی عملی تطبیق کی چند امثلہ مندرجہ ذیل ہیں:

i- غزوہ بدر کے موقع پر رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ جنگ میں مسلسل اتنے مصروف رہے کہ انہیں چار اوقات کی نماز پڑھنے کی مہلت نہ مل سکی اور وہ نمازیں قضا ہو گئیں۔ اس لئے کہ اگر وقت پر یہ نمازیں ادا کی جاتیں تو کفار کے غیر متوقع حملے اور دباؤ اور ان کی پیش قدمی کی وجہ سے اہل اسلام کی فوجی قوت اور اسلامی ریاست کے ختم ہو جانے کا اندیشہ تھا اور اس طرح اسلام کا سارا نظام ہی درہم برہم ہو جاتا۔ اسلامی ریاست کو سر پر منڈلاتی تباہی سے بچانا اور اسلام کے کل نظام کو کفر کے جارحانہ تسلط سے محفوظ رکھنا وقت پر نماز ادا کرنے سے زیادہ اہم تھا۔ لیکن اس کے بعد اگرچہ جنگ ختم نہیں ہوئی مگر جنگ کی وہ شدت باقی نہ رہی تو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہؓ مقررہ اوقات پر نمازیں ادا کرنے لگے کیونکہ اب ضرورت اور مجبوری کی وہ حد باقی نہ رہی جس کے سبب نماز قضا کرنی پڑی۔ اور قدر ضرورت سے زیادہ قضائے صلوۃ کو گوارا نہیں کیا جا سکتا تھا۔

ii- قبول شہادت کے لئے گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ متقدمین کے دور میں گواہوں کی عدالت کو قبول شہادت کی شرط قرار دیتے ہوئے عدالت کی یہ تعریف کی گئی کہ بڑے بڑے گناہوں سے اجتناب اور چھوٹے گناہوں پر عدم اصرار۔ لیکن جب متاخرین فقہائے کرامؒ کے دور میں اخلاقی انحطاط روز

افزوں ہونے لگا اور سابقہ تعریف کے معیار پر پورے اترنے والوں کی انتہائی کمی ہوگئی تو ان فقہائے کرامؒ نے سوچا کہ گواہوں کی ''عدالت'' کے اس مفہوم پر اصرار کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس معیار کے گواہ پائے نہ جانے کی وجہ سے لوگ عدالتوں کے ذریعہ اپنے حقوق حاصل نہ کرسکیں گے اور انسانی حقوق کا قیام و بقاء اور ان کا احیاء نہ ہو سکے گا۔ اس لئے ان متاخرین فقہائے کرامؒ نے فیصلہ کیا کہ ایسا شخص جو اپنی صفت عدالت یعنی دوسرے لوگوں کی بہ نسبت متقدمین کے معیار کے قریب تر ہو اس کی گواہی قبول کرلی جائے۔ (۱۵) اب اگر لوگوں کا اخلاقی معیار بلند ہوجائے اور کثیر تعداد میں ایسے افراد میسر ہونے لگیں جو متقدمین کے معیار پر پورے اترتے ہوں تو متقدمین کی وہ تعریف بحال ہوجائے گی اور متاخرین کا وہ فتویٰ بدل جائے گا۔

کار اجتہاد میں مقاصد شریعت کا اثر :

زندگی کے بعض معاملات ایسے بھی ہیں جن میں تاریخی، جغرافیائی، معاشی اور عمرانی عوامل کسی قسم کی تبدیلی نہیں لاتے۔ انسان اور اس کے خالق کا تعلق یا نسل کی بقاء سے متعلق امور ایسے امور ہیں جو تمدن کی تبدیلی سے متاثر نہیں ہوتے، اس لئے ضروری ہے کہ زندگی کے ثباتی پہلو سے متعلق ایسے قوانین ہوں جو تغیر پذیر نہ ہوں۔ دوسری طرف زندگی کے بہت سے ایسے امور ہیں جن میں انسانی تمدن کے ارتقاء اور حالات و زمانہ کے تغیر و انقلاب سے تبدیلی رونما ہوتی ہیں۔ حصول معاش کے ذرائع میں تنوع، نظام حکومت کے خدوخال، دستور کی ساخت، عدلیہ، انتظامیہ اور مقنّنہ کے باہمی روابط کی نوعیت اور قومی اور بین الاقوامی تعلقات کی تفصیلات وغیرہ، یہ تمام ایسے پہلو ہیں جن میں تغیّر اور ارتقاء ناگزیر ہے۔

قرآن حکیم نے جو قوانین دیئے، ان میں انسانی زندگی کے ان پہلوؤں کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ ایسے امور جن میں تبدیلی رونما نہیں ہوتی، ان کے لئے مفصل اور غیر مبدّل قوانین دیئے گئے ہیں۔ جن معاملات میں تبدیلی کا عمل جاری رہتا ہے، ان میں اصولی ہدایات اور قواعد کلیہ دینے کے بعد تفصیلی قانون سازی علماء اور مجتہدین کے سپرد کی گئی ہے۔ اس ہدایت کا منشاء یہ ہے کہ تمدن کا ارتقائی کا عمل جاری رہے۔ گویا اسلامی ادبیات میں قانون کی مندرجہ ذیل دو قسمیں ہیں:

۱- الہامی قانون جس میں ترمیم و تنسیخ اور حذف و اضافہ کا کسی فردِ بشر کو اختیار نہیں۔

۲- الہامی قانون سے مستنبط قانون جس کی تخریج، تشکیل اور استنباط میں انسانی کاوشیں کارفرما رہی ہیں۔

مستنبط قانون میں انسانی عمل دخل کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف اس میں غلطی کا امکان رہتا ہے جو اس کے بارے میں مزید بحث وتحقیق کا دروازہ کھولتا ہے تو دوسری طرف وہ ایک متعین زمانے، مخصوص تمدن اور خاص حالات سے وابستہ ہونے کی وجہ سے قابلِ تغیر اور تمدن کے پہلو بہ پہلو ارتقاء پذیر رہتا ہے۔ اسلامی قانون کی یہی سب سے بڑی خوبی ہے جو اسے کسی دور اور ماحول میں ازکار رفتہ اور سماجی حالات سے الگ نہیں ہونے دیتی، بلکہ ہر دور میں اسے زندہ، تازہ اور موجودہ چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے مستعد رکھتی ہے، الہامی قانون کی اسی خوبی کو مقاصد شریعت کہا جا سکتا ہے۔ اس پس منظر میں أحمد الریسونی نے سب سے پہلے واضح انداز میں یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا مقاصد شریعت کو اجتہاد کی اساس بنانا درست ہے۔ (۲۱)

ائمہ مجتہدین نے بالعموم مقاصد شریعت کی تصریح کے بغیر اس امر کا کسی نہ کسی حد تک التزام کیا ہے کہ وہ اپنے منہج اجتہاد میں مقاصد شریعت کو پیش نظر رکھیں، لیکن امام شاطبیؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے بلند آہنگ سے یہ کہا کہ درجہ اجتہاد پر فائز ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ فقیہ کو مقاصد شریعت کا بہ تمام وکمال فہم حاصل ہو اور اس فہم کی بناء پر استنباط واستخراج کی صلاحیت اور قدرت ہو، بلکہ مجتہدین کے مراتب اور مختلف مراتب پر فائز ہونے کے لئے تیار کی گئی جداول کو بالائے طاق رکھتے ہوئے انہوں نے درجہ اجتہاد پر فائز ہونے کو صرف ایک جامع شرط میں منحصر کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "درجہ اجتہاد پر فائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ مقاصد شریعت کو پورے طور پر سمجھتا ہو اور ان کی روشنی میں استنباط کی قدرت رکھتا ہو۔" (۱۷) آپؒ نے اس امر پر افسوس کا بھی اظہار کیا ہے کہ کئی لوگ اپنے آپ کو مرتبہ اجتہاد پر فائز سمجھتے ہوئے جزئیات کا حلیہ بگاڑ کرتے ہیں اور اصول وکلیات کا تیا پانچا کر دیتے ہیں اور مقاصد شریعت سے لاعلمی کے باوجود اس وہم کا شکار ہوتے ہیں کہ وہ درجہ اجتہاد پر فائز ہیں۔ (۱۸)

مصلحت کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی ایک ایسا کلیہ ہے جس پر ہر دور میں اتفاق رہا ہے۔ متقدمین جسے نسخ کے عنوان سے تعبیر کرتے تھے اور بعد میں فقہائے کرامؒ نے اسے عام، خاص، مطلق، مقید اور تدریج وتطبیق کے ضوابط کے تحت منظم کیا۔ درحقیقت مصلحت، ضرورت اور حاجت کی تبدیلی احکام کی تبدیلی کے مظاہر ہیں۔ احادیث نبوی ﷺ میں اس نوع کی مثالیں بکثرت موجود ہیں جہاں مصلحت کی تبدیلی کے باعث رسول اللہ ﷺ نے اپنا سابقہ حکم تبدیل فرما دیا۔ بعض حالات میں آپ ﷺ نے اس مصلحت کا ذکر بھی فرمایا، مثلاً قربانی کے گوشت کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے "میں نے تمہیں قحط کی وجہ سے گوشت کی ذخیرہ اندوزی

سے منع کیا تھا، اب کھاؤ، ذخیرہ کرو اور صدقہ کرو''۔(۱۹)

اس سلسلے میں آثار صحابہؓ بہت زیادہ ہیں۔ نئے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں صحابہ کرامؓ کا عمومی طرز عمل یہ تھا کہ وہ ان پر غور وفکر کرتے، ان کے پس منظر اور پیش منظر کا جائزہ لیتے، ان کے مصالح ومفاسد کا تجزیہ کرتے اور ان کے مجوزہ حل پر مشاورت کرتے اور پھر ان کے لیے کوئی مناسب حکم تجویز کر لیتے۔ صحابہ کرامؓ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ ایک وقت انہوں نے جو فیصلہ کسی خاص مصلحت کے پیش نظر اتفاق رائے سے کیا ہو، دوسرے وقت کسی دوسری مصلحت کے پیش نظر اسے تبدیل کر دیں۔ عہد صحابہؓ میں ایسے فیصلوں کی بھی متعدد مثالیں موجود ہیں جو بظاہر اس عمل سے ہم آہنگ نہیں ہوتے تھے جو رسول اللہ ﷺ کے عہد میں رائج تھا لیکن ان میں اللہ تعالی کی شریعت سے اعراض یا سنت نبوی کی مخالفت کا شائبہ تک نہیں ہوتا تھا۔

صحابہ کرامؓ میں ایسی شخصیات موجود تھیں جنہیں اس حکمت و دانش سے حظِ وافر نصیب ہوا تھا، جو قرآن حکیم اور سنت نبوی کے احکام کے ظواہر کو ہی نہیں، بلکہ ان کے پس پردہ ان حِکَم ومصالح سے بھی آگاہ تھیں جو ان احکام کی اصل اساس تھے۔ یہی وجہ ہے کہ طلاق ثلاثہ، دیت، لقطہ، غنیمت، شراب نوشی کی سزا اور کاریگروں سے نقصان کا تاوان لینے کے عہد صحابہؓ کے فیصلے عہد نبوی کے طرز عمل سے مختلف تھے، لیکن صحابہ نے انہیں عمومی اتفاق سے قبول کیا تھا، کیونکہ یہی مصلحت کے تقاضے تھے۔(۲۰)

حضرت عمرؓ نے جب شام کا دورہ کیا تو انہوں نے حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ کو دیکھا کہ انہوں نے دربان رکھے ہوئے تھے، پردے لٹکائے ہوئے تھے، عمدہ سواریوں اور شاندار ملبوسات اپناتے ہوئے بادشاہوں کی روش اختیار کی لی تھی، حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ ''ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمیں ان چیزوں کی ضرورت ہے، حضرت عمرؓ نے جواباً ارشاد فرمایا کہ میں تمہیں ایسا کرنے کی نہ اجازت دیتا ہوں اور نہ ہی روکتا ہوں''۔ امیر معاویہ بن ابی سفیانؓ کے اس فعل پر تبصرہ کرتے ہوئے امام قرافیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے حالات سے خود آگاہ ہو، اگر تمہیں ان چیزوں کی ضرورت ہے تو ٹھیک ہے اور اگر ضرورت نہیں ہے تو غلط ہے۔ حضرت عمرؓ اور دوسرے اہل علم کے اس طرز عمل سے معلوم ہوا کہ حکمرانوں اور فرماں رواؤں کے عہد، ممالک، حالات اور ضرورت کے پیش نظر فیصلے بدلتے رہیں گے۔ اگر انہیں ایسے سامانِ آرائش و زیبائش کی ضرورت ہو جو پہلے رائج نہیں تھا تو اپنے حالات کے مطابق بسا اوقات ایسا سامان رکھنا ان کے لئے واجب ہوگا۔(۲۱)

حضرت عمرؓ نے ان ہی مصالح کے پیش نظر، ہر حکم کے نفاذ کے موقع پر اس کا سبب صراحت سے بیان کیا۔ قحط سالی میں چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا موقوف کر دی، حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں کے ہاتھ کاٹنے کی بجائے ان کی چوری کا دوگنا معاوضہ حاطب سے دلوایا، بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو تین قرار دے دیا، اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کرنے پر پابندی عائد کر دی، امہات اولاد کی خرید و فروخت روک دی، لوگوں کو حج افراد کرنے کا حکم دیا اور حج تمتع سے روک دیا۔ عہد صحابہؓ کی اس نوعیت کی مثالوں پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ ''اس نوعیت کی مثالیں مصلحت کے اعتبار سے جزوی سیاست کی مثالیں ہیں، جو زمانے کے تغیر سے بدلتی رہتی ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ یہ تمام قوانین امت پر قیامت تک کے لئے لازم ہیں۔ یہ سوچ اگرچہ غلط ہے، تاہم یہ سوچنے والے معذور اور مستحق اجر ہیں، کیونکہ جو کوئی اللہ تعالی اور اس کے رسول کی اطاعت کے لئے اجتہاد کرتا ہے، اسے غلط اجتہاد پر بھی ایک اجر ملتا ہے''۔(۲۲)

مذکورہ بالا مثالوں اور اس نوعیت کے دوسرے واقعات سے صحابہ کرامؓ کا موقف واضح ہوتا ہے، ان کے بعد تابعین اور تبع تابعین بھی اسی طریقے پر چلے اور انہوں نے متعدد ایسے فتاوی جاری کئے جو اس سے پہلے اس طرح نہیں تھے۔ فقہائے کرامؒ نے قیمتوں کے تعین کا فتوی دیا، جبکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا تھا۔ اسی طرح فقہاء نے باپ بیٹے، میاں بیوی اور بھائی بھائی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قبول کرنے سے انکار کر دیا، حالانکہ قرون اولی میں اس نوعیت کی گواہی قبول کی جاتی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سلف صالحین میں مذکورہ بالا گواہوں پر شبہ نہیں کیا جاتا تھا، لیکن بعد کے دور میں قرابت کی وجہ سے بے جا حمایت کا شبہ پیدا ہو گیا جس کی بناء پر ان کی گواہی مسترد کر دی گئی۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ شرعی احکام منسوخ ہو گئے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسباب کے اختلاف کے باعث مجتہدین نے نئے نئے اجتہادات کئے ہیں۔ ایسے اجتہاد کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ

''جس قدر لوگوں نے جرائم کے نئے نئے طریقے ایجاد کئے ہیں، اسی قدر نئے نئے فیصلے آ گئے ہیں۔''(۲۳)

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ نے بیت المال کا نظام گڑبڑ ہو جانے کے باعث بنو ہاشم کو زکوۃ دینے کے جواز کا فتوی دیا، جب کہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے۔ امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد بہت سے مسائل میں اپنی رائے تبدیل کر لی، حتی کہ ان آراء کو امام شافعی کا مذہب جدید کہا جانے لگا۔ اس تبدیلی کا سبب مصلحت، یعنی ماحول، جگہ اور علاقے کی تبدیلی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے زمانے کے تغیر کے باعث کئی

مسائل میں اپنے استاذ سے اختلاف کیا ہے، مثلاً گواہوں کے عادل ہونے کی شرائط، حکمران کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے اکراہ کا وقوع وغیرہ۔ ابن حزمؒ اپنی کتاب الاحکام میں لکھتے ہیں کہ ''امام مالکؒ نے پانچ مسائل میں حضرت ابوبکرؓ سے اور تیس مسائل میں حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا۔''(۲۴) اختلاف میں متاخرین حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب نے یہی مسلک اختیار کیا اور کئی مسائل میں اپنے اپنے ائمہ کی آراء سے ہٹ کر فتوے دیے، بلکہ بعض حالات میں نصوص سے ہٹ کر فتوے دیے اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ اب مصلحت کا تقاضا مختلف ہو گیا ہے، یا زمانے اور حالات میں تبدیلی آگئی ہے۔ امام قرافیؒ اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''جو شخص لوگوں کی عادات اور عرف کو جانے بغیر فتوی دے گا وہ اجماع کی خلاف ورزی کرے گا، کیونکہ سند کے بغیر فتوی دینا بالاتفاق حرام ہے اور جب عرف و عادت تبدیل ہو جائیں تو بالاجماع حکم تبدیل ہو جاتا ہے اور پہلے عرف پر فتوی حرام ہو جاتا ہے۔ ہمیشہ منقولات پر جمے رہنا دین میں گمراہی ہے اور مسلم علماء اور اسلاف کے مقاصد سے لاعلمی ہے''۔(۲۵)

شرعی احکام کے عملی نفاذ میں مصالح کی رعایت:

نصوص کا مدعا ومنشا اور ان کا محل طے کرنے کے حوالے سے ان گزارشات کے بعد اب میں اس بحث کی طرف آتا ہوں کہ احکام شرعیہ کے مقاصد ومصالح کا فہم وادراک حاصل کرنے اور اس فہم کو اجتہادی اطلاقات میں برتنے کی اہمیت کیا ہے۔ منصوص شرعی احکام کو ابدی قرار دینے سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ ان کے پس منظر میں مخصوص مقاصد اور مصالح کارفرما ہوں اور انسان کو ان سے رہنمائی لینے کی ضرورت پیش آئے، ان دونوں باتوں کا اپنا اپنا محل ہے اور اپنے اپنے محل میں یہ بالکل درست ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تو یہ بات کہنا بالکل درست ہے کہ وہ شریعت کے احکام اپنے پیش نظر مخصوص مقاصد ہی کے تحت دیتے ہیں، لیکن جہاں تک انسان سے مطلوب اتباع اور اطاعت کا تعلق ہے تو اس دائرے میں درست ترتیب یہ نہیں کہ مقاصد کی روشنی میں منصوص احکام وقوانین کا تعین بھی ازسرنو کیا جائے گا، بلکہ یہ ہے کہ ان احکام وقوانین کو فی نفسہ معیار مانتے ہوئے ان سے مقاصد ومصالح سمجھے جائیں گے اور نہ صرف ان احکام کے عملی اطلاق میں ان کی رعایت بے حد ضروری ہوگی، بلکہ یہ حیات انسانی کے وسیع اور متنوع اطراف وجوانب میں شارع کے منشا تک رسائی میں بھی انسانی فہم کی رہنمائی کریں گے۔

یہ ایک اہم نکتہ ہے اور اسی کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے وہ بہت سی پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جن

کا کوئی حل بعض اہل فکر کو اس کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا کہ وہ شرعی احکام کو ان کی ذات ہی میں غیر ابدی قرار دے دیں۔ قرآن حکیم کے ہر طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ وہ بالعموم کسی بھی معاملے کی جزوی اور اطلاقی تفصیلات سے تعرض کرنے کے بجائے محض اصولی نوعیت کا ایک حکم دینے پر اکتفا کرتا ہے، جبکہ اس حکم کے اطلاق اور نفاذ یا دوسرے لفظوں میں اس کی بنیاد پر عملی قانون سازی کے لیے دیگر عقلی و اخلاقی اصولوں اور عملی مصالح کی روشنی میں بہت سی قیود وشرائط کا اضافہ اور مختلف صورتوں میں حکم کے اطلاق ونفاذ کی نوعیت میں فرق کرنا پڑتا ہے۔ فقہ واجتہاد کی ضرورت دراصل اسی زاویے سے پیش آتی ہے۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی واخلاقی اصول کی روشنی میں کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم و جبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جا سکتی۔ (۲۶) اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جا سکتا۔ (۲۷)

مذکورہ اصول کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط و قیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں۔ مثال کے طور پر سزا نافذ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آیا مجرم کو سزا دینے سے کسی بے گناہ کو تو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا اور یہ کہ مجرم اپنی جسمانی حالت کے لحاظ سے سزا کا تحمل بھی کر سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدکاری کی مرتکب ایک حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہیں کیا، جب تک وہ بچے کی ولادت سے فارغ نہیں ہوگئی۔ (۲۸) اسی طرح جب حضرت علیؓ نے ایک لونڈی پر زنا کی سزا نافذ کرنے سے اس لیے گریز کیا کہ وہ بچے کی ولادت کے بعد ابھی حالت نفاس میں تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی۔ (۲۹) آپ نے ایک بوڑھے کو جو کوڑوں کی سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، حقیقی طور پر سو کوڑے لگوانے کے بجائے یہ حکم دیا کہ کھجور کے درخت کی ایک ٹہنی لے کر جس میں سو پتلی شاخیں ہوں، ایک ہی دفعہ اس کے جسم پر ماردی جائے۔ (۳۰) کسی مخصوص صورت حال میں سزا کے نفاذ سے کوئی مفسدہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو تو بھی شارع کا منشا یہی ہوگا کہ سزا معطل کی

جائے۔ چنانچہ جنگ کے لیے نکلنے والے لشکر میں سے کوئی شخص اگر چوری کرے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا۔(۳۱)

سزا کے نفاذ میں مجرم کے حالات اور اس کے معاشرتی پس منظر کا لحاظ رکھنا اور اگر وہ کسی پہلو سے رعایت کا مستحق ہو تو اسے رعایت دینا خود شارع کا منشا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے خاندان کی حفاظت اور مناسب اخلاقی تربیت سے محروم لونڈیوں کو زنا کے ارتکاب پر آزاد عورتوں سے نصف سزا دینے کی ہدایت کی ہے۔(۳۲) صحابہ اور تابعین کے فیصلوں میں زنا کی حرمت یا کسی مخصوص خاتون کے حرام ہونے سے ناواقف افراد پر حد کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کی بنیاد یہی اصول ہے۔(۳۳) حضرت عمرؓ نے اسی اصول کے تحت مجبوری اور احتیاج کی وجہ سے بدکاری یا چوری کا ارتکاب کرنے والوں کو سزا سے مستثنیٰ قرار دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا طریقہ اختیار کیا،(۳۴) جبکہ قحط سالی کے زمانے میں عمومی طور پر قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا۔(۳۵)

اسی طرح شریعت نے زوجین کے مابین نباہ نہ ہونے کی صورت میں رشتہ نکاح کو توڑنے کی اجازت دی ہے۔ شریعت کی نظر میں اس رشتے کی جو اہمیت ہے، وہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کو ختم کرنے کا معاملہ پورے غور وخوض کے بعد اور تمام ممکنہ پہلوؤں اور نتائج کو سامنے رکھ کر ہی انجام دیا جائے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص نادانی، جذباتی کیفیت، مجبوری یا کسی بد نیتی کی بنیاد پر طلاق دے دے تو رشتہ نکاح کے تقدس کے پیش نظر یہ مناسب، بلکہ بعض صورتوں میں ضروری ہوگا کہ اسے غیر موثر قرار دیا جائے یا اس پر عدالتی نظر ثانی کی گنجایش باقی رکھی جائے۔ فقہا کرامؒ کے ایک گروہ کے ہاں یہ تصور کہ نکاح یا طلاق کے نافذ ہونے کے لیے کوئی شعوری اور سوچا سمجھا فیصلہ ضروری نہیں، بلکہ کسی بھی کیفیت یا حالت میں اگر طلاق کے الفاظ منہ سے نکل جائیں تو کسی دوسری معاشرتی یا قانونی مصلحت کا لحاظ کیے بغیر وہ لازماً موثر ہو جائیں گے۔

حنفی فقہا کرامؒ نے حدیث ثلاث جدھن جد وھزلھن جد(۳۶) کو ایک عام اصول کی حیثیت دی ہے اور اس کا دائرہ اتنا وسیع رکھا گیا ہے کہ کوئی شخص اگر جبر واکراہ کے تحت طلاق دے دے تو وہ اسے بھی موثر قرار دیتے ہیں، حالانکہ عقل وقیاس کے اعتبار سے اس کا صحیح محل یا تو یہ ہوسکتا ہے کہ اسے ایسے لوگوں سے متعلق مانا جائے جو پورے شعور اور ارادے کے ساتھ نکاح یا طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں، لیکن بعد میں بدنیتی سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیتے ہیں کہ انھوں نے ایسا محض مذاق میں کیا تھا اور یا یہ کہ اسے سد ذریعہ کی نوعیت کا ایک حکم سمجھا جائے جس کا مقصد لوگوں کو متنبہ اور خبردار کرنا ہے کہ وہ ان معاملات کے بارے میں ذہنی طور پر حساس رہیں اور.

انھیں معمولی اور غیر اہم سمجھتے ہوئے بے احتیاطی کا رویہ اختیار نہ کریں اور اگر وہ ایسا کریں گے تو انھیں اس کے نتائج سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس حد تک یہ بات پوری طرح قابل فہم ہے، لیکن اس کو وسعت دیتے ہوئے یہ اصول قائم کر لینا کسی طرح درست نہیں کہ طلاق کے معاملے میں سوچ سمجھ کر اور پورے شعور کے ساتھ فیصلہ کرنا سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا اور شوہر جس کیفیت اور حالت میں بھی طلاق کے الفاظ منہ سے نکال دے، وہ نافذ ہو جائے گی اور اس کی کسی مجبوری یا عذر کو کوئی وزن نہیں دیا جائے گا۔ خود رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف شوہر سے جبراً لی گئی طلاق کو کوئی حیثیت نہیں دی، (۳۷) بلکہ اغلاق دباؤ کی حالت میں دی گئی طلاق کو بھی غیر نافذ قرار دیا۔ (۳۸) شارحین نے اغلاق کا مصداق جبر و اکراہ کو بھی قرار دیا ہے۔ اس اصول کو اگر وسیع تناظر میں دیکھا جائے تو ایسے تمام نفسیاتی امراض جن پر انسان کو کوئی اختیار نہیں رہتا، ان کو قدرتی آفات اور عذر شرعی سمجھتے ہوئے معاملات میں ان کی عملی تطبیق کی جانی چاہئے۔ اسی طرح آپ ﷺ نے غلام کو آزاد کرنے کے فیصلے کو سنجیدگی اور مذاق میں یکساں موثر قرار دینے کے باوجود بعض مقدمات میں مالک کے پورے شعور اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کے فیصلے کو شرعی مصلحت کے منافی سمجھتے ہوئے اسے کالعدم قرار دیا۔ (۳۹)

پھر یہ کہ کسی بھی صورت حال میں دی گئی طلاق کو خاوند کے دائرہ اختیار کی حد تک موثر مان لیا جائے تو بھی اس سے عدالت کے نظر ثانی کے حق کی نفی لازم نہیں آتی۔ قاضی کو ولایت عامہ کے تحت جس طرح تمام دوسرے معاملات میں فریقین کے مابین طے پانے والے کسی معاہدہ یا کسی صاحب حق کے اپنے اختیارات کو استعمال کرنے پر نظر ثانی کا اختیار حاصل ہے، اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی حاصل ہونا چاہیے اور اگر وہ قانون وانصاف اور مصلحت کے زاویے سے کسی طلاق کو کالعدم قرار دینا چاہے تو نصوص یا عقل وقیاس میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں پائی جاتی۔ اس سلسلے میں مؤثر قانون سازی کی ضرورت ہے، اس لئے کہ موجودہ دور میں بھی طلاق ثلاثہ کے معاملات کھیل تماشا بنے ہوئے ہیں۔ مختلف فقہی آراء کی وجہ سے عام طور پر لوگ طلاق کے معاملات میں اپنے مذہب کو چھوڑتے ہوئے دوسرے مذہب کی رائے پر عمل کرتے ہیں، اس طرح رجوع کے باوجود دل میں ایک کسک سی موجود رہتی ہے، لہذا مؤثر حکمت عملی کی ضرورت ہے۔

اختصار کے پہلو سے صرف چند مثالیں بیان کرنے پر اکتفا کی گئی ہے، ورنہ قانون کا عملی اطلاق کرتے ہوئے دین کے کسی حکم یا اصول کے تحت کسی دوسرے حکم کی تخصیص کرنے، استثنائی صورتوں پر عمومی حکم کا اطلاق

نہ کرنے، مقاصد و مصالح اور عملی حالات کی رعایت سے کسی مباح کو واجب یا سد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دینے، کسی اخلاقی ذمہ داری کو قانونی پابندی میں تبدیل کرنے، کسی اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے اس پر قدغن لگانے اور اس نوعیت کی دیگر تحدیدات وتصرفات کی متعدد مثالیں احادیث، آثار صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی فقہی آرا میں کثرت سے موجود ہیں۔ بدقسمتی سے مخصوص عملی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیے جانے والے ان اطلاقی اجتہادات اور پھر ان سے تخریج در تخریج اور تفریع در تفریع کے ذریعے سے وجود میں آنے والی فقہی جزئیات نے مدون فقہی ذخیرے میں بجائے خود بے لچک شرعی احکام اور پابندیوں کی حیثیت اختیار کر لی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ صدر اول کے کسی مجتہد کی جو رائے اپنے اصل محل میں اجتہادی بصیرت کا شاہکار دکھائی دیتی ہے تو آج کا مفتی جب اسے فقہ کی کتاب سے اٹھا کر کسی استفتا کے جواب میں درج کرتا ہے تو وہی رائے ایک تعبدی حکم کی صورت اختیار کر چکی ہوتی ہے۔ اس تناظر میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آج اگر صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کی آرا میں موجود جزئیات ونظائر سے ہٹ کر موجودہ معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون سازی اور اجتہاد کے عمومی اصولوں کا نیا اطلاق کیا جاتا ہے تو علما کے روایتی طبقے کو یہ عمل مداخلت فی الدین دکھائی دیتا ہے۔ بہر حال، روایتی طبقے کے جو بھی تحفظات ہوں، قرآن وسنت کے منشا اور مقاصد و مصالح کے تناظر میں جدید مسائل ومشکلات کا اجتہادی حل پیش کرنا زیادہ اہم ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر مدون فقہی ذخیرے کا تجزیاتی مطالعہ کر کے دین کے اصل اور بنیادی احکام اور ان پر فقہی اجتہادات کے ذریعے سے کیے جانے والے اضافوں کے فرق کو واضح کیا جا سکے اور فقہا نے جن اصولوں کے تحت فقہی جزئیات ونظائر فراہم کیے ہیں، معاصر تناظر میں انھی اصولوں کا از سر نو اطلاق کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت کا احساس اجاگر کیا جا سکے تو روایتی طبقے کے تحفظات اور حساسیت کو کم کرنے میں کافی حد تک مدد مل سکتی ہے۔

خلاصہ بحث:

شریعت کے نزول کا مقصد جلب منفعت اور دفع مضرت ہے، اگر جلب منفعت اور دفع مضرت یا مصلحت کو بلا تعیین چھوڑ دیا جائے اور ہر کسی کو اپنے لئے جلب منفعت اور دفع مضرت کے اصول کے تحت کارروائیوں کا اختیار ہو تو شریعت کی اساس ہی ختم ہو جاتی ہے اور ہر طرف لوگوں کی خواہشات اور شہوات کا دور

دورہ ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی یہ سمجھے کہ اس کی مصلحت شراب نوشی، سود خوری اور انسانوں کے قتل میں ہے تو اسے ان کاموں کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ خواہشات اور شہوات کو مصالح کی بنیاد قرار دینا درست نہیں، کیونکہ خواہشات ایک ہی معاملے میں مختلف لوگوں کی مختلف ہوسکتی ہیں ہوتی ہیں اور ان میں شاذ و نادر ہی اتفاق ہوتا ہے۔ ایک چیز کسی شخص کے لئے نفع بخش ہے تو وہی دوسرے کے لئے نقصان دہ ہوسکتی ہے، نیز یہ کہ ایک وقت میں ایک چیز نفع بخش وردوسرے وقت میں نقصان دہ ہوسکتی ہے، کیونکہ نفع اور نقصان دنیوی زندگی کے حوالے سے اعتباری امور ہیں۔

مقاصد اور مصالح میں فرق یہ ہے کہ مقاصد کو نصوص نے خود متعین کر دیا ہے، جب کہ مصالح کے بارے میں غور وفکر کرنا فقہاء کی ذمہ داری ہے۔ مصالح کے فہم میں اختلاف ہوسکتا ہے اور اس میں تبدیلی بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن مقاصد شریعت میں تبدیلی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے جن علمائے کرام نے اجتہاد کی شرط کے طور پر مقاصد شریعت کو متعین کرنے کی جو دعوت دی ہے، وہ بنیادی طور پر درست نہیں ہے۔ شریعت کے بنیادی احکام قرآن وسنت سے معلوم ہوتے ہیں اور شریعت کے اصل مآخذ بھی یہی دو ہیں۔ دو ثانوی مآخذ اجماع اور اجتہاد ہیں جو براہ راست قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں۔ اجتہاد تو خود حدیث سے ثابت ہے اور قرآن حکیم سے بالواسطہ طور پر اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے اجتہاد کو ایک مستقل بالذات ماخذ فقہ یا ماخذ شریعت مانا گیا ہے۔

اگر چہ احکام پر عمل کرنا، ان کی مصلحتوں اور حکمتوں کے جاننے سے مشروط نہیں، لیکن اگر ان کو جزئی طور پر بھی جان لیا جائے تو شاید انسان ان پر مزید شرح صدر کے ساتھ عمل کرے گا۔ اس طرح شرعی احکام کا جو ادراک ہوتا ہے، ایک انسان، خاص طور پر ایک صاحب علم اور فقیہ کو ہوتا ہے، وہ اس کی مجموعی بصیرت میں اضافے کا باعث بن سکتا ہے جس کے ذریعہ زندگی کے مسائل کے حل کرنے میں اسے اہم رہنمائی مل سکتی ہے۔ شریعت کے نزول کا مقصد انسانوں کی جلب منفعت اور دفع مضرت ہے۔ شریعت کی نگاہ میں انسان کی منفعت اس کے دین، جان، نسل، عقل اور مال کے تحفظ میں مضمر ہے۔ اس کو فقہ اسلامی کی اصطلاح میں عموماً مصالح خمسہ اور امقاصد شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مقاصد شریعت کے ماہر طاہر بن عاشور نے اس فہرست میں عدل، حریت، مساوات، کفالت عامہ وغیرہ کو بھی شامل کیا ہے۔ احمد الریسونی ؒ نے سوال اٹھایا کہ کیا اجتہاد کی بناء مقاصد شریعت پر رکھی جاسکتی ہے۔ امام شاطبیؒ اور دیگر فقہاء کرامؒ کی بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اجتہاد کے لئے

ضروری ہے کہ مجتہد کو مقاصد شریعت کا بتمام وکمال فہم حاصل ہو اور اس فہم کی بنیاد پر وہ استنباط واستخراج کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ان کی رائے میں اس کے لئے ضروری ہے کہ مجتہد کو کتاب وسنت میں گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ زندگی کے گوناگوں متنوع اور پیچ در پیچ مسائل کا عملی تجربہ، لوگوں کی عادات ورواج، تعامل اور عرف کے بارے میں مکمل معلومات ہوں۔

فقہ واجتہاد کے میدان میں شرعی احکام کے پس منظر میں کارفرما مقاصد اور مصالح کا کردار اہم اور بنیادی ہے، تاہم ان کی عمل داری کا دائرہ منصوص احکام کی ابدیت یا وقتیت کو طے کرنا نہیں ہے، کیونکہ یہ احکام بذات خود ان مقاصد کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے اور ان کی حفاظت اور نگہبانی کے ضامن ہیں اور ان کو چھوڑ کر مقاصد اور ذرائع میں فرق کرنے کا کوئی قطعی معیار باقی نہیں رہتا۔ احکام شرعیہ اور ان سے ماخوذ ان مقاصد اور مصالح کا اصل کردار مسائل واحکام کی بے شمار عملی صورتوں میں شارع کا منشا متعین کرنے میں انسانی عقل کو مدد فراہم کرنا اور قانون کو بے روح اور جامد بننے سے محفوظ رکھتے ہوئے زندگی کے گوناگوں مظاہر اور احوال کے ساتھ اس کا تعلق قائم رکھنا ہے۔

مصادر ومراجع

۱۔ المرغینانی، برهان الدین أبو حسن بن أبی بکر، الهدایة شرح بدایة المبتدی، کتاب الایمان، المکتبة العربیة الحدیثة، کراچی، ص ۲/۴۷۰

۲۔ دیکھیے: ابن عابدین، محمد أمین بن عمر بن عبدالعزیز، ردالمحتار علی الدرالمختار، دار احیاء التراث الاسلامی، بیروت، مقدمه، ۱/۱۱۵؛ أیضاً، باب العدة، ۱۲/۳۴۹؛ ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد السیواسی، کمال الدین، شرح فتح القدیر علی الهدایة، مصطفی الحلبی، مصر، ۱۹۷۰ء، فصل فی قضاء المرأة، ۱۶/۳۲۵

۳۔ الجمعة ۶۲:۹

٤۔ النسفی، أبو البرکات عبد الله بن أحمد بن محمود، کنز الدقائق، دار الکتب العلمیة بیروت، ۱٤۱۸ھ، ۲/۱۷۷

٥- البیهقی، أحمد بن حسین بن علی ، ابو بکر ، السنن الکبری،مکتبة ، دار الباز ،المکة المکرمة ، ١٩٩٤ء ، باب من حلف لیضربن عبده مأة سوط ،٢٤٣/٧

٦- النور ٢:٢٤

٧- شرح الوقایة لعلی بن سلطان محمد القاری ،٦٣/٦

شرح فح القدیر علی الهدایة ابن الهمام ،فصل فی کیفیة القطع و اثباته ،٢٨٨/١٢

٨- البخاری ،محمد بن اسماعیل،ابو عبد الله ،الجامع الصحیح ، موسوعة الحدیث الشریف،الکتب الستة دارالسلام للنشروالتوزیع ،الریاض،١٩٩٩ء ،کتاب المناقب،باب صفة النبیّ ﷺ ، رقم ٣٥٦٠؛

أبو داؤد، سلیمان بن أشعث بن اسحاق،السجستانی،السنن،موسوعة الحدیث الشریف،الکتب الستة دار السلام للنشر والتوزیع،الریاض،١٤٢٠ه/١٩٩٩ء، کتاب الادب، باب فی التجاوزفی الأمر، رقم ٤٧٨٥ ـ

٩- لجنة مکونة من عدة علماء وفقهاء فی الخلافة العثمانیة ، مجلة الاحکام العدلیة ، نور محمد کارخانه تجارت کتب آرام باغ ،کراتشی، المادة ٢٨

١٠- أیضاً ، المادة ٢١

١١- أیضاً ، المادة ٢٧

١٢- النحل ١٠٦:١٦

١٣- ابن ماجه ، محمد بن یزید ،ابو عبد الله قزوینی،السنن،موسوعة الحدیث الشریف ،الکتب الستة دار السلام للنشر والتوزیع ، الریاض،١٤٢٠ه/١٩٩٩ء ، ابواب الطلاق ، باب طلاق المکره والناسی ، رقم ٢٠٤٣

١٤- البقرة ٢:١٧٣

١٥- Qanun-e-shadat 1984,Mansoor book house,lhr 2001,Artile 3

١٦- أحمد الريسوني ، نظرية المقاصد عند الشاطبى ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى، المؤسسة الحامعه،امريكه ، ١٩٩٢ء،ص ٣٢٤-٣٥٦

١٧- الشاطبى،ابراهيم بن موسى، ابو اسحاق،الموافقات فى اصول الشريعة ، دار الفكر العربى، مصر،١٩٨٧ء،٥٦/٤

١٨- أيضاً ، ١٧٤/٤-١٧٥

١٩- مسلم بن الحجاج ،القشيرى النيشابورى،صحيح مسلم ، كتاب الاضاحى ، باب بيان ماكان من النهى من اكل لحوم الأضحى ، موسوعة الحديث الشريف،الكتب الستة دار السلام للنشر والتوزيع،الرياض،١٤٢٠ھ، رقم ٥١٠٣

٢٠- دیکھئے : ابن قيم،محمد بن أبى بكرالجوزية ،ابو عبد الله،الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ، المؤسسة العربية ، للطباعة و النشر ،دار الكتب العربية،قاهره،بيروت،١٣٨٠ھ/١٩٦١ء ، ص٢٦ وبعد۔

٢١- القرافى ، احمد بن ادريس بن عبد الرحمن ، شهاب الدين ، الفروق ،عالم الكتب ،بيروت ، ٣٠٤/٤

٢٢- الطرق الحكمية فى السياسة الشريعة لابن قيم ،ص١٩-٢٠

٢٣- محمد بن الباقى الزرقانى، الزقانى على الموطا ، التحارية الكبرى ،١٣٧٣ھ ، ٥/٢

٢٤- ابن حزم ، على بن أحمد ،أبو محمد ،ظاهرى ،الاحكام فى اصول الاحكام،مطبعة العاصمة،قاهره، مصر، ٦٧/٦

٢٥- الفروق للقرافى ،٤٤/١-٤٥،١١٧

٢٦- الانفال ٨:٧٢

۲۷- التوبة ٩:٤

۲۸- صحيح مسلم ،كتاب الحدود ،باب من اعترف على نفسه بالزنى ، رقم ٤٤٣٢

۲۹- أيضاً ، رقم ٤٤٥٠

۳۰- سنن أبى داؤد ،كتاب الحدود،باب فى اقامة الحد على المريض، رقم ٤٤٧٢ ؛ سنن ابن ماجه، أبواب الحدود، باب الكبير والمريض يجب عليه الحد ، رقم ٢٥٧٤

۳۱- الترمذى ، محمد بن عيسى،ابو عيسى، الجامع المختصرمن السنن ،موسوعة الحديث الشريف ، الكتب الستة دار السلام للنشر والتوزيع،الرياض،١٩٩٩ء ، أبواب الحدود،باب ماجاء أن لا يقطع الأيدى فى الغزو، رقم ١٣٧٠

۳۲- النساء ٤:٢٥

۳۳- مصنف عبد الرزاق، رقم ١٣٧١٤، ١٣٥٢٦، ١٣٥٢٨، ١٣٥٣٣، ١٣٥٣٦، ١٣٤٩١

۳۴- السنن الكبرى للبيهقى، رقم ١٦٨٢٧؛ مصنف عبد الرزاق، رقم ١٣٦٤٩ ؛ الموطألامام مالك، رقم ٢٣٣٠

۳۵- مصنف عبد الرزاق، رقم ١٨٩٩٠،١٨٩٩١۔

۳۶- سنن أبى داؤد ،كتاب الطلاق ،باب فى الطلاق على الهزل ، رقم٢١٩٤؛ سنن ابن ماجه، أبواب الطلاق، رقم ٢٠٣٩

۳۷- سنن سعيد بن منصور، رقم ١١٣٠،١١٣١

۳۸- سنن ابن ماجه ،كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسى، رقم ٢٠٣٦

۳۹- صحيح مسلم ، كتاب العتق، باب بيان أن الولائلمن أعتق، رقم ٣٧٧٩